伦理协调中的赏罚机理

李 建 华

(武汉大学　哲学学院,武汉 430072)

摘　要: 伦理学作为利益均衡之学,总是需要借助于一定的赏罚手段才能实现其目标。唯其如此,才能避免社会的“伦理松懈”。社会赏罚从功能上讲,意味着社会用种种现实利益作为对个人或群体行为的奖惩,是借用经济、政治、法律、行政甚至宗教等多种手段,以利害为中介来促使主体(个体或群体)选择社会所期待或接受的行为,以实现最有效、最直接地影响个人道德面貌和社会伦理状况之目的。通过赏罚实现伦理协调的可能性在于人性的潜在因素:人总是趋利避害的、人的权利和义务总是对等的、人总是喜欢褒奖而惧怕惩罚等。与此同时,如果赏罚的度把握不好,容易产生道德“绑架”效应,同样也会导致伦理生活秩序的混乱。所以,当伦理赏罚成为伦理协调的必然手段时,我们需要考虑其适应范围或空间问题,注重伦理生活中“失当”“正当”“应当”三种状态的存在,分别给予不同处理。

关键词: 伦理协调;社会赏罚;道德绑架;伦理“第三空间”

中图分类号:B 82-051　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2024)04-0015-11

也许我们可以天真乐观地认为,人类会自主自觉地践行伦理法则,甚至会争先恐后地争做“好人”。但是,纵观人类伦理生活史,我们非常不情愿地发现,伦理生活始终与赏罚或制裁联系在一起,甚至可以说,没有赏罚,就没有伦理生活。因为伦理价值的实现与伦理法则的实施需要有评价手段的介入,通过赏罚分明的途径,使正义得到伸张,使反正义或非正义得到扼制,没有赏罚难以实现利益均衡的伦理目标。从此意义上说,赏罚就是伦理协调的最有效手段。因为协调无非是“治其两端”,于道德而言,就是扬善抑恶;于伦理而言,就是伸张正义与扼制反正义。并且,人们对规则体系的遵守所带来的实惠和违反社会规则体系所得到的损失,使得任何形式的赏罚在功利性考虑上成为必要和有效。如果赏罚的度把握不好,容易产生伦理“破窗”和道德“绑架”效应,同样也会导致伦理生活秩序的混乱。当伦理赏罚成为伦理协调的必然手段时,我们还需要考虑其适应范围或空间问题,即并非所有伦理领域均需要赏罚,而是存在“第三空间”抑或“不善不恶”“无所谓正义或不正义”地带,由此也显现了伦理协调的某些“真空”及其有限。对这种有限性的关注也是人们获得伦理上“自由与轻松”的条件之一。

一、社会赏罚的性质及其伦理效用

如果要对社会生活进行“价值二元”的分割并施之以评价制裁机制,那么从某种意义上可以说,社会生活始终离不开赏罚,伦理生活更是如此,因为伦理本身就具有评价功能。社会赏罚从功能上讲,意味着社会用种种现实利益作为对个人或群体行为的奖惩,是借用经济、政治、法律、行政甚至宗教等多种实现手段,以利害为中介来促使主体(个体或群体)选择社会所期待或接受的行为,以实现最有效、最直接地影响个人道德面貌和社会伦理状况之目的。① 社会正是通过赏罚来实现对社会利益分配的某种干

收稿日期:2024-01-08

作者简介:李建华,武汉大学哲学学院、应用伦理学研究中心教授。

基金项目:国家社会科学基金年度项目“中国特色城市化进程中的色彩伦理建构及应用研究”(23BZX092)。

① 参见肖雪慧:《守望良知:新伦理的文化视野》,沈阳:辽宁人民出版社 1998 年版,第 224 页。

预,并以此获得对某些伦理文化指令或法则的约束力的保证,因为我们身处的社会感觉上就是功与过的社会。

“谁人背后无人说,哪个人前不说人”,这是中国人对日常生活的伦理发现,也是对社会功过现象的某种描述,甚至我们终其一生都在攻瑕指失、接受表扬和夸赞他人。“可预的生活愿景可能会包括比重各异的功与过,而我们之中无人能够遏制评价他人和自身行动的欲求,无论是褒是贬。”①不仅如此,我们还总是希望有功之人得到褒奖,有过之人得到惩罚。这难道是人类有赏功罚过的天性? 不是,是因为人类想在功过评价中寻求正义。我们要求罚当其罪,赏当其功,赏罚分明,这是一种普遍正义的要求。虽然不同的共同体和在不同的历史时期有不同的正义标准,但“正义的共通点比文化相对论者所想象的要多得多”。② 在此意义上讲,社会赏罚是一种实现正义的行为(活动),问题在于这种正义的理由是如何给出的。在一般情况下,对行为给出理由时会有三种考虑:一是依据既定的原则与惯例、或成型的技术性说明;二是依据与接收者的关系而给出系统化的差异性理由;三是人们彼此通过商议达成共同认可的理由。但正义与非正义评判给出的理由只能看是否有利于社会共同体利益。当我们为正义与否给出某种理由时,实际上就是带有了功与过的评价,这种评价是普遍性的,由此形成所谓的“功过社会”。查尔斯·蒂利(Charles Tilly)甚至给出了一个“万能正义度量表”,认为功与过的评价主要取决于价值变动、能动性、能力与责任。并且若“将能动性、价值变动、能力与责任的分值相乘,得出公值从-1(X 罪大恶极)到 0(X 无功地过)到+1(厥功至大)的总分”。③ 这当然只是一个功过归属的参考量项,是否体现正义要求,则需要有关联性说明,即站在谁的利益角度去衡量。这种价值量表只能说明功过评价是社会的普遍性存在,甚至是社会生活的基本形式。换言之,功过评价与赏罚在一定意义上体现了社会生活的性质,能否真正实现社会正义,则要复杂得多,进入到人性与心理的层次,如人为什么需要求赏避罚,人为何得到赞赏时就快乐,而受到惩罚时就痛苦。

社会赏罚权表面上是“高高在上”的,或者说,社会赏罚权是超越于个体之上的,往往被行政机构(行政权力)、舆论媒体(第四权力)和传统习惯(习惯势力)所掌控。但社会赏罚之所以有效,倒是不在于赏罚权有多大,而是利用了人自身的诸种规定性,如趋利避害、趋乐避苦、趋荣避辱,等等。这些规定性是否是劣根性姑且不论,但趋利避害等本性是客观存在的。当我们说人的本质属性是社会性的时候,一方面表明人是社会性的自在存在,另一方面也表明人是社会性的自为存在,自为就包含刻意地迎合社会化要求,有意回避社会谴责努力使自己“合群”,因为人对社会的依赖性总是大于自主性。于个人而言,物质利益、发展机会、各种资源大都是掌握在社会机构(他者)手中,在某些特定的社会条件下,社会机构甚至在很大程度上掌握着荣辱的“分配”。而恰恰是荣辱影响着个人现实需要的满足甚至成败,特别是在伦理型社会,荣辱是资源分配的关键要素。如果要剥夺你的资源或权力,首先就是要让你“道德败坏”,一个道德败坏的人起码在资源占有上处于绝对劣势。相反,如果要成功,要获得更多的社会有效资源,首先必须是道德的高尚者,起码也应该是合格者。所以,当我们追求社会资源分配正义时,当然首先要考虑“应得”与否,但“应得”也是有前提与条件的,是否合符道德就是重要前提。所以,从某种意义上说,道德上的褒贬本身就是一种利益的分配,因为人的功利心是无法回避的。而人的功利心决定了人倾向于按照最有利于自己生存、发展与成功的原则行事,以期获得他人与社会的更多肯定与褒奖,进而又获得更多的利益或资源或发展机会,如此构成了“功利—评价—功利—再评价—再功利”的循环往复,人类也由此也陷入无解的“怪圈”,因为人类行动的动力源与社会赏罚分功能的力量源是如此的同构,同构的基础是人类普遍的心理需求。

---

① 查尔斯·蒂利:《功与过:社会生活中的赏罚》,序言第 1 页。

② 查尔斯·蒂利:《功与过:社会生活中的赏罚》,序言第 3 页。

③ 查尔斯·蒂利:《功与过:社会生活中的赏罚》,第 38 页。

社会心理学研究成果表明,人的原生欲望决定人的追求,而人的追求又支配人的行为。因欲望的多元化又决定了人生追求的多样性,当一种欲望满足之后又会产生新的欲望。关于社会赏罚的这一实质,美国行为主义心理学家 B. F. 斯金纳(Burrhus Frederic Skinner)曾经通过动物实验断言,人的行为也受强化—消退作用的影响,主要表现在三个方面:某一行为如果能使行为者感觉到愉快和满足的东西,如食物、金钱、赞誉、爱等,行为者会倾向于重复该行为;某一行为如果可能以消除使行为者不快乐和厌恶的东西,如噪音、寒冷、酷热、谴责等,行为者也会倾向于重复该行为;某一行为如果带来令行为者不快的东西或取消令行为愉快的东西,行为会倾向于终止或避免重复该行为。① 尽管斯金纳把对动物的实验结果生硬地扩展为人类行为规律,显得过于简单,但他所提出的“强化—消退”过程与社会赏罚的作用机制还是有点类似。因为社会赏罚不仅充分利用了人们追求功利的心理,同时也把荣辱感调动起来兑现成现实名利,更是让人在畏惧感的驱使下不得不遵守社会(伦理)规范。赏是一种正面引导,会使人产生积极的心理体验,而罚则是一种反向禁止,会使人产生消极的心理体验。但也正是因为畏惧,才使得罚成为可能。畏惧往往源自两个方面,一是内心的良知良能,担心“受到良心的谴责”;二是外在的舆论压力,此所谓“人言可畏”。“总之,社会赏罚的实质是利用人的需要心理,在个人的价值选择天平上人为地增添砝码,从而使个人最终选择的价值目标和行为方式按照社会期待的方向倾斜。”②

一个行为如果要获得应有的奖赏取决于三个条件:原因的明了度、方式的唯一度、结果的变化度。“行为的原因越明显,行为人所获得的奖赏就越少,反之,行为的原因越不明显,他所获得的奖赏就越多”,③因为一旦原因明朗化,就可能被认为“不过如此嘛”,奖赏一个原本就是应该做的行为,本身没有任何意义。与此同时,如果一个行为获得其结果的方式是唯一的,而且没有其他理由可以解释他可以采取其他方式时,我们会给予更多的奖赏。如果一个行为尽管付出了巨大努力,但结果没有带来任何变化,甚至结果适得其反,不可能获得更多奖赏。所以一个行为的价值量又取决于行为主体的能力和行为环境的好坏。一个游泳运动员看见一个落水儿童,可以轻而易举地救起来,如果又是在炎热的夏天,其价值量并不大。同样是救一个儿童落水,一个不会游泳且已经怀孕的妇女下水去救,结果牺牲了自己的生命,还是在寒冬腊月,这个价值量相比于前者要大得多。这决不意味着我们反对道德能力的提高和道德环境的改善,更不是去鼓励一种无原则的自我牺牲,相反这是一种后果主义的客观伦理立场。从行为性质来讲,只要是舍己救人行为都是善的行为,都是值得肯定、赞赏的行为,但善也有量的区分,这是伦理精细主义的应有态度。笼统、抽象、简单的善恶的判断,不足以起到社会赏罚分明的伦理效果,相反,适当的量化赏罚,特别是依据动机与效果的统一性原则基础上的细节分析,可以更加让人心服口服,达到理想的评价效果。有了准确、精细的评价,才有更加科学、有效的社会赏罚。

那么,社会赏罚的伦理功用是什么? 这是通过赏善罚恶来实现社会的基本正义,从而为提升人的自由与尊严奠基。如果说伦理学的主旨是利益均衡,那么基础性的工作应该就是赏罚分明,让善者得其利,让恶者损其利;让好人有好报,让恶人有恶报,这也是社会最基础、甚至是最原始的正义要求。我们对正义的理解往往有两种进路。古代社会的正义观念是基于身份的,如古希腊人强调统治者要“智慧”,军人要“勇敢”、市民要“节制”,不同身份的人各尽其责、各司其职,就是社会正义。自近代以来,我们则强调基于平等(公平)的正义,也就是强调“得其应得”,强调责、权、利相一致才是正义,其中特别重视机会(起点)的均等与向弱势者倾斜,从而摈弃强者更强、弱者更弱的丛林法则。也许原始(古代)正义通过道德自律就可以实现,但现代正义则需要有制度化的社会赏罚机制才能实现,具体可以有四个方面的伦理效用,即得失效用、约束效用、示范效用与提示效用。所谓得失效应就是通过合理的社会赏罚

① 肖雪慧:《守望良知:新伦理的文化视野》,第 227 页。

② 肖雪慧:《守望良知:新伦理的文化视野》,第 227 页。

③ B. F. 斯金纳:《超越自由与尊严》,方红译,北京:中国人民大学出版社 2018 年版,第 55 页。

分明可以让善者得到应有的表扬与奖励,让缺德者得到应有的惩罚,失去不该有的利益,由此从直观、实在的层面警醒世人要从善避恶,否则没有好的下场与结局。约束效用就是通过社会赏罚活动所构成的巨大舆论场对其他行为者形成的威摄力,迫使其对那些为舆论所不容、不耻的行为或动机所有收敛,迫使其言行趋向于社会所认同的伦理法则。① 也许我们并不是社会赏罚活动的直接“在场者”,但通过对“他者”或“局外人”的评价与赏罚,可以促使我们对自己置身的生活、成长环境进行反思,什么是可以做的、什么是应该做的、什么是绝对不能做的,我们正是从社会舆论和褒贬指向上找到行为的正确方向,这种示范作用是不可低估的。虽然我们对别人所受到的奖惩并不在意、并不关心,甚至与己无关,甚至对受赏者心怀嫉妒、对受罚者幸灾乐祸,但哪怕“事过境迁”之后,只要想起“此事”,还是会认知上有所“察觉”,可以作为自己行为选择时的重要参考,这就是社会赏罚的认知提示效用。这四种效用均可以使置身于社会赏罚环境(情境)中的个体或群体在“倡导”与“禁止”的双重作用下,使自身的言行甚至道德观念与社会伦理法则一致。

当然,社会赏罚的伦理效用实现并不是无条件的,除了赏罚本身的科学、及时与得当之外,关键的是要社会大众、芸芸众生有起码的良知、道德激情和正义感。良知良能是个体道德心理的集中体现,也是人之为人的道德底线。无论是孟子式的先天“善端”,还是荀子式的后天“教化”,良知决定了人的基本道德是非,也是社会赏罚是否生效的条件。一个没有良心的恶棍,任何社会赏罚对他都是无效的,就是“我是流氓我怕谁”的无赖心态,赞扬也无高尚感,谴责也无羞耻感。当然,良知是自我性的,如果自我评价不当,或者被某种认知或情绪所遮蔽,尤需要社会性的伦理教化来重新开启或矫正,以免出现社会赏罚的接受“盲区”。良知的泯灭会带来“道德冷漠”,普遍化的道德冷漠是社会赏罚的大敌,任何褒贬都会无动于衷。美国道德心理学家马丁·L·霍夫曼(Martin L. Hoffman)认为:“冷漠是一种人与人之间因为感情冷淡、温情匮乏所引起的低社会行为。”②道德冷漠通常是一种“平庸的恶”,它作为一种善的缺乏,主要表现为道德敏感的缺乏、道德判断的搁置和道德实践的不作为。“道德冷漠并不是一般的感情淡薄,它主要是指人与人之间道德意识沟通阻塞,道德情感或同情丧失,道德心理互感缺乏,道德行为上互不关心。”③在这样的麻木、冷淡、无情的社会伦理条件之下,社会赏罚往往无效。当罗尔斯把正义当作社会制度的首要价值时,认为需要一个持续良好的社会来支撑,正义的观念才能稳定,与此同时,参与这些社会安排的人就能获得一种相应的正义感。正是因为有了普遍的正义感,更能制服不正义的破坏性倾向,才会使不公正行为的冲动与诱惑更弱,正义感支持着正义观念的稳定性。尽管正义观念的稳定性依赖于各动机之间的平衡,但它所培育的正义感更能战胜非正义的倾向。④ 可见,社会赏罚的伦理效用需要有更伦理的社会文化心理支撑,否则赏罚的伦理难以转化为伦理的赏罚。

二、伦理赏罚何以可能

赏罚是伦理实现的重要机制,相对于法律而言,它注重有赏有罚而非只罚不赏,在此意义上,它是比法律更健全的社会控制方式。但伦理上的赏罚又不如法律,因为它没有特定的主体,也没有相应的机构,更没有成文的条款,伦理赏罚如何可能就成了问题。

伦理赏罚作为一种社会运行机理存在的可能。伦理赏罚指社会生活中的组织或个人依据主体行为的动机和效果,对主体行为进行人道主义的报偿或制裁,作为对个体行为善恶责任或其道德品质高低回报的一种特殊的伦理评价和调控方式。其特殊性主要体现在与法律处罚、经济赏罚、行政赏罚相比,其

① 参见肖雪慧:《守望良知:新伦理的文化视野》,第 287 页。

② 马丁·L. 霍夫曼:《移情与道德发展》,杨韶刚、郭本禹译,哈尔滨:黑龙江人民出版社 2003 年版,第 26 页。

③ 万俊人:《我们都住在神的近处》,沈阳:辽宁人民出版社 1998 年版,第 87 页。

④ 约翰·罗尔斯:《正义论》,何怀宏、何包钢、廖申白译,北京:中国社会科学出版 1988 年版,第 441 页。

目的、实施主体、依据及形式均有所不同。伦理赏罚的目的是通过赏善罚恶、匡扶正义、扼制不正义来实现社会和谐与稳定。从实施主体看,伦理赏罚不单纯指有目的、有系统、有秩序的组织可以实行奖励或惩罚,还包括社会生活中临时聚集的群体以及单独的个体也能实施奖惩。从赏罚的依据而言,伦理赏罚是对主体行为的动机和效果进行综合考虑。只要行为主体动机是善的,在其实施行为中由于自身或外在的客观原因而未能达到最终目的的也应给予赞扬、奖励。而行为主体动机不良,但却达到了一定效果的也应给予贬斥、惩罚。如抢救落水者,一位不会游泳的人不顾生命危险跳水勇救落水者,即使最后未能将落水者救起,甚至自己也失去了宝贵的生命或自己又被他人救起,由于其在他人危难之际不顾个人安危,尽心救人的纯义务动机,人们也应给予赞扬,社会有关机关也应给予一定的奖励;而一位会游泳的人在抢救落水者前先向其本人或同行索要财物,事后即算救起了落水者,由于其谋取钱财的不纯动机,社会、舆论也应该对其进行相应谴责。从赏罚的形式而言,伦理赏罚既可以是物质赏罚形式,也可以是精神赏罚形式。即奖给遵从道德行为实施者以他们渴望获得的东西(如财富、荣誉、机会、自由等),剥夺行为不良者不愿失去的东西,使主体因其不义行为受到物质和精神的双重制裁。可见,伦理赏罚是通过一定的利益赏罚使利人有德者有所得,使损人缺德者有所失的扬善抑恶机制。

伦理赏罚作为一种对称性平衡机制存在的可能。伦理赏罚以权利与义务的辩证统一关系为逻辑关联。伦理上的义务和权利的关系具有不同与其他领域权利、义务关系的独特性质。这种独特性首先在于这种义务对于权利的先在目的性和主体自律性。伦理义务从它产生起就不以获取某种权利为目的前提,它作为诉诸人类内在德性光辉的调控手段,使得人们在履行义务时能够相对超越一己功利目的。同时,伦理义务的履行在个体属性上是一种自律精神,其价值主要建立在主动自觉地履行义务之上,体现了行为主体的自由选择和高尚意识。当然,伦理义务的先在目的性,伦理行为的非功利性,不应当在理论上成为无视甚至否认个人权利的理由。个人权利在伦理行为中当然不是主体的主要目的,但作为一种客观、受动的权利,则永远和义务同存。梁启超在《新民说·论义务思想》中认为,义务应当与权利有对应性:“义务与权利对待者也,人人生而有应得之权利,即人人生而有应尽之义务,二者其量适相均。苟世界渐趋于文明,则断无无权利之义务,亦断无无义务之权利。”①主体履行义务的目的在于造福社会,不以报偿为条件,但并不等于主体履行义务之后得不到相应的权利。从结果看,道德主体在履行了一定的道德义务之后,客观上理应得到相应的权利回报。一个人自觉自愿地奉献社会,服务他人,也许他并不求对等的回报,但承受义务奉献的一方有义务同等地回报奉献义务的另一方。尊重他人的人,得不到他人的尊重;奉献社会的人,得不到社会的承认与奖赏;老实人处处碰壁,遭人耻笑,这些都是伦理上最大的失衡,是极大的不公正。轻视个人应得的给予,只强调个人对社会的奉献和义务,少强调或不强调社会对个人的回报,在理论上有缺陷,在现实中也必然使对义务的履行陷入不良的循环机制中。一种优良的伦理应当努力消除义务与权利、奉献与获得、德行与幸福的二律背反,注意伦理回报,使它们成为相辅相成的良性循环关系。

伦理赏罚作为一种社会心理机制存在的可能。现代市场经济与法治要求打破了传统伦理的血缘和地域界限,在价值实现过程中,所有的社会主体总是毫无例外地以他人作为实现自身需求的依赖者,而自身同样也是他人实现其需求的依赖者。这样,人与人之间以物作为中介,不仅仅实现着物的平等交换,而且创造和实现着人的意志和人格平等的交换,实现义与利的对等,这就要求伦理调控手段也应该体现赏罚公平的回报机制。人与人之间的利益关系是伦理道德得以存在和发展的基础和必要条件,赏罚得以实现的人性前提就是承认利益并千方百计地满足,所以伦理赏罚既突破了以往只讲自我牺牲,不讲自我利益的单向度的义务性指令关系,由此也确定了怀赏畏罚是伦理赏罚的心理机制。心理学研究表明,人类形成意识之后,在儿童阶段,人对自身行为有渴望父母认可、赞许的愿望,而害怕自身行为不

① 梁启超:《新民说》,黄坤评注,郑州:中州古籍出版社 1998 年版,第 177 页。

当被父母批评、惩罚的心理。到青少年阶段,人对自身行为效果有期待老师、同学、朋友的褒贬心理到中年阶段,人更加希望自身的行为得到社会、家庭、别人的认同和褒扬,因自身行为不当受到社会、家庭、别人的贬斥深感恐惧、羞愧甚至悔恨。到老年阶段,人则希望社会对其一生的价值有所评价。这些研究证实了人的道德需要是按由低到高的心理层次发展的。正由于怀赏畏罚的心理,人有渴望人们对其行为进行善恶评价为其价值定位的欲求,从而使道德赏罚成为可能。正如罗素所言:“在不具备刑法的情况下,我将去偷,但对监狱的恐惧使我保持了诚实,如果我乐意被赞扬,不喜欢被谴责,我邻人的道德情感就有着同刑法一样的效果。在理性盘算的基础上,相信来世永恒的报答和惩罚将构成一种甚至是更为有效的德性保护机制。”①因此,要树立良好的社会道德风尚,就应该针对大多数人的这种心理状态,通过扬善抑恶的赏罚手段促使人们从得与失的权衡中学会去恶从善,特别是通过罚恶触动不道德者的既得利益,使他们在心理上产生痛苦,从根本上制止不道德行为,做一个有道德的合格公民。

伦理赏罚作为一种现实操作存在的可能。伦理赏罚是伦理建设中一种有效的酵素,是引善渠,是制恶闸,伦理生活中充分运用赏罚机制,真正实现利益均衡。

不可否认,我们在伦理实施中往往容易存在“奖才不奖德”的现象,如重奖有突出贡献的知识分子、运动员等,这是必要的,但很少重奖道德高尚者或对改善社会风气作出重大贡献的工作者。即使有也往往只是精神奖励,少有物质性的奖励,甚至出现了见义不为、见死不救,英雄蒙冤、善行义举受窘的现象。如,要么表现为相当多数人在道德行为选择中存在消极冷漠、麻木不仁的心理状态;要么表现为在道德评价中一些扶危救困、见义勇为的行为常常被人误解、嘲笑、歧视,甚至遭到冤屈、诽谤、打击。为了强化人们的正义感,应该奖罚分明并到位,特别是重奖见义勇为、扶危救灾等行为和品德,严惩见义不为,见死不救等丑恶行径。这不仅可以使一些人在物质利益的推动下在一些危急关头挺身而出,维护人民群众的生命财产安全,避免一些恶性事件发生,而且还可以减轻人们准备从事某种高尚行为存在着付出很大的代价,甚至牺牲生命危险的后顾之忧。如,美国、日本、新加坡、中国香港等国家和地区对职业伦理、社会公德等都规定了相应的奖惩措施,对保证社会和谐发展,促进公民道德素质提高收到良好的效果。目前,我国一些城市和地区也相应地制定出了有关伦理赏罚的条例、制度,如《北京市奖励和保护见义勇为人员条例(草案征求意见稿)》就规定:“对公民见义勇为实行精神奖励和物质奖励相结合的原则。”“对事迹特别突出,贡献重大的,经区县人民政府推荐,由市人民政府授予‘首都见义勇为好市民’称号。并给予一次性物质奖励。”“见义勇为致伤、致残、牺牲人员应当认定为因公伤亡,享受工伤保险待遇。”“对见义勇为人员在生活、医疗、就业升学等方面遇到困难的,其所在地人民政府或者所在工作单位应当给予帮助。”“公安机关对需要保护的见义勇为人员及其亲属,应当采取有效措施予以保护;对行凶报复见义勇为人员及其亲属的违法犯罪行为,应当依法从严处罚。”这些规定就是保证行为人责之以利,道德高尚者失有所补,功有所奖,残有所养,不仅不因讲道德而吃亏,而且还要有利可得。只有真正做到义利相济,才能激发和引导人们去匡扶正义,激励和推动人们向更高的道德阶梯攀登。可见,伦理赏罚犹如一种酵素,推动着人们按照社会所倡导的伦理法则严格要求自己,规范和约束自己的行为,并由此进一步推动着社会伦理风气欣欣向荣。反之,如果一个社会缺乏伦理赏罚机制,或者是非混淆、善恶颠倒,必然会扶邪驱正,“好人不香,坏人不臭”,使道德蒙羞,伦理丧失。所以,不论作为一种伦理机理还是一种社会机制以及一种现实操作过程,伦理赏罚都有存在的可能和必要。

三、伦理惩罚的过度:“道德绑架”

如果社会赏罚过严,不论是有意还是无意都容易出现所谓的“道德绑架”现象。特别是随着网络舆论监督的不断增强,社会上道德绑架现象的增多,人们开始质疑道德评价的合理性和社会伦理生活的意

① 伯特兰·罗素:《伦理学和政治学中的人类社会》,肖巍译,北京:中国社会科学出版社 1990 年版,第 73 页。

义。在深入思考如何让社会赏罚有利于社会伦理协调时,不得不考虑道德绑架问题。

道德绑架这一提法之所以让人有些发怵,关键就是“绑架”二字。在《现代汉语词典》中,绑架指的是“用强力把人劫走”①。绑架的目的是以被绑架者的性命为砝码,通过胁迫被绑架者或其亲属,来达到获取钱财等目的,当胁迫不成时,绑架有可能导致“撕票”,即“绑票的匪徒把掳去的人杀死”②。绑架带有强迫性与要挟性,以“绑架”来修饰道德,意味着这种道德行为带有强迫性和要挟性的双重特点。这里的道德实际上是被歪曲了的“道德”。道德的本质是出于自由选择,但在“绑架”的语境中,这种道德行为就带有了强迫性,是不尊重他人的意志自由和道德选择的,这种强迫由外在社会舆论所刻意施加,是软约束意义上而不是暴力意义上的强迫。与此同时,这种道德绑架带有要挟性,虽然不是直接的强迫,但要挟是“利用对方的弱点,强迫对方答应自己的要求”③,这就意味着道德绑架是在要挟下完成的,被要挟的东西乃是他人爱惜、顾虑其社会道德形象的弱点,他人若不按要求完成道德行为,就得付出丧失或大大降低其社会道德形象的代价。这样我们可以把道德绑架定义为“人们以行善的名义,通过舆论压力胁迫他人履行一定行为或中止与道德相冲突的行为”。④ 所以,我们要了解真正的道德绑架,避免对“道德绑架”一词的误用。

社会整合在道德上的主要方式是内心信念、传统习惯和社会舆论,因而,不能将所有合理的伦理规范要求都看作是道德绑架。例如自然义务中的肯定性义务就属于合理的要求,尊重公序良俗、救助社会弱势群体等都是社会公民的基本道德义务。同时对一些拥有特殊身份并被赋予特殊职业伦理的群体,如党员干部、军人、教师、医生等,对这些特殊身份作较高的道德要求也不能称之为道德绑架,而是道德的层次性要求。如果原本我们是身处不同社会生活层次或具有不同的身份责任,当我们用同一种趋高的伦理要求面向所有人时,道德绑架就在所难免。社会赏罚于伦理领域如果只是简单区分善与恶,正义与非正义,没有层次或量的考究,就有可能导致道德绑架,即用高道德标准去强迫低道德承担者,就是无形的绑架。罗尔斯就曾区分过自然义务和“允许的行为”(permissions)⑤这两种不同的道德层次。他从契约论的观点出发推导出两种自然义务:一种是互相援助的义务。在别人有需要或危险时伸出援手,这是肯定性或积极性的义务,另一种是不损害或伤害另一个人的义务,不对他人施以不必要的痛苦的义务,这是否定性的或消极性义务,否定性义务比肯定性义务更为重要,因为它守住了伦理“底线”,确保了人之为人的基本尊严,在这样的赏罚中获得了内心的自由与宁静。当然,罗尔斯同时也强调,自然义务有两个特征:第一,自然义务不是社会安排的规则,不需要经过人们的允诺,是人天生就负有的,不管我们是否愿意都无法推卸,其履行不以人们明确的同意或自愿作为先决条件;第二,自然义务是无条件的,它们构成人类社会的基本存在条件,对全体公民具有普遍约束性,在平等的个体中得到公认,不管人们隶属于什么样的制度或社会阶层而始终有效。不同于自然义务,还存在着一类在道德上属于中性的行为,这类行为被罗尔斯称为“允许的行为”(permissions)。这类行为是那些我们可以自由地做或不做的行为,分外行为就是“允许的行为”中的一类。与自然义务中的肯定性义务不同,份外行为并不属义务的范畴,因为通常涉及较大的风险或牺牲,如“仁慈”“怜悯”“英雄主义”“自我牺牲”等。

罗尔斯对道德义务的类型区分,给我们诸多启示,为道德划分为不同的层次提供了一定的依据。如,我们可以根据人己关系的利益调节区分为大公无私、先公后私、公私结合、损人利己四个层次;可以

---

① 中国社会科学院语言研究所词典编辑室编:《现代汉语词典》(第 6 版),北京:商务印书馆 2012 年版,第 40、1511 页。

② 中国社会科学院语言研究所词典编辑室编:《现代汉语词典》(第 6 版),第 1231 页。

③ 中国社会科学院语言研究所词典编辑室编:《现代汉语词典》(第 6 版),第 1551 页。

④ 覃青必:《道德绑架内涵探析》,《江苏社会科学》2013 年第 5 期,第 246—250 页。

⑤ 参见约翰·罗尔斯:《正义论》,第 87—90 页。

根据道德自身的要求不同区分为高线道德、中线道德与低线道德;可以根据道德的适应性区分为神圣道德与世俗道德;可以根据道德的存在形式区分为信仰的道德、言说的道德与行动的道德,等等。如果从道德绑架的性质来看,如下的划分可能更加便于认识为何因道德的层次不同容易产生绑架现象。在一般情况下,道德可以区分为三个层次:①第一层次是,对于维护共同体的持存具有基本价值的道德义务(如不伤害他人等),即自然义务中的否定性义务就属于这个层次。这些义务属于底线道德,是社会共同体的存在和发展最基本、最重要的道德要求,不仅是应当做的,而且是必须做的,具有最大的强制力。在这些底线道德中的大部分都被确定为法律义务,但在量上和要求上完全等同。第二层次,是应当履行的道德义务(如诚信、友爱等),其强制力属于中等性质,如果做不到应该受到良心的拷问和舆论的谴责,基本上属于道德自觉或自律的层次,自然义务中的肯定性义务就属于这个层次。第三层次,是美德行为(如慷慨、奉献、自我牺牲等)。这是基于规范又超越于规范的道德理想境界层次,趋向于高尚与神圣。前两个层次都属于义务范畴,美德行为层次则明显超出了“义务”的范畴,包括罗尔斯所说的“分外行为”在内,是属于理想范畴。这类美德行为通常需要付出较大的牺牲或冒较大的风险,是社会所应提倡并鼓励但又不是一般人能做到的高尚行为,其履行与否完全取决于个人的道德素质和自由选择,不具有强制力。如果我们不对这些道德要求予以区分,择高范低,就容易产生道德绑架,至少在舆论上会造成“绑架”性质。

另外,在媒体日益发达的今天,特别是网络“虚拟社区”的兴起,“自媒体”的方兴未艾,使社会凝聚为更为紧密的道德共同体,形成了新的社会舆论场,可以适时发声对各种丑恶的道德现象施以道德谴责,净化社会道德风气。同时,我们也应该注意到,这种全网式道德谴责可能演变为道德绑架,因为它是以不明真相下的“事前道德审判”②。网络社会的信息传播方式已然不同于传统社会了。在传统社会,信息传播主要依靠电视、报纸、广播等媒介。这些媒介的信息传播,虽然同样具有实时性,但是这种实时性往往是滞后的,并且呈现出的是一种“一对多”的传播方式。但是,在网络社会不然,信息传播的方式实际上呈现出一种“裂变”的特征,而这种信息的“裂变”的泛滥容易造成道德绑架。因为裂变式传播意味着微博的传播过程已不再是传统的一对一的传递或一对多的广播,而是一乘以多再乘以多的链式反应。③ 在这种方式的作用下,信息可以在短时间内从一个节点扩散到无数节点,导致信息流通的速度大大增加了。在信息的加速流动中,巨大的社会能量被释放出来,其导致的结果就是,被多数人判定有价值的信息就可能在短时间内引起巨大的社会反响。表面上看,裂变式传播的重点在于加速了信息的流动,但隐藏在信息流动增速之下的,则是对原有的社会话语权结构的挑战。一方面,社会舆论的形成方式有了极大改变,社会舆论的形成时间也可能大大缩短;另一方面,只要信息有足够的价值,就可以借助微博这一平台获得“类病毒式”的传播。在这两个方面的综合作用下,社会话语权结构受到了巨大的冲击,容易产生事实不明朗时的道德审判。道德审判是指对已经发生过的道德行为做出的一种道德评价,主要通过肯定、表扬、赞美或否定、批评、贬斥等舆论体现出来。而道德绑架则是对“尚未发生的行为”所做出的道德评价,因此,其实质上是一种行为前的“道德预设评价”,是一种“事前的道德审判”,对于尚未做出行为选择,或主观上虽已做出选择但没有付诸行动的人进行“道德审判”,这可以说是道德绑架最为荒谬之处。这种“事前的道德审判”也会借助于一定的道德规范作为标准,但是“绑架者”却曲解或错误地利用了社会道德规范,这种“事前的道德审判”实质上是其个人好恶的体现,并非社会理性的表达和反映。诸多道德绑架事件说明,“绑架者”所期望的就是别人按照自己的意愿来行动,并且认为只有按照这种意愿来行动才是道德的,否则就是不道德的。因此,道德绑架不但是一种“事前的道德审

---

① 杨健强:《“道德绑架”的伦理分析》,《科学 · 经济 · 社会》2017 年第 1 期,第 25—30 页。

② 杜振吉、孟凡平:《道德绑架现象论析》,《学术研究》2016 年第 3 期,第 32—38 页。

③ 卿立新:《微博时代网络事件传播规律与处置探讨》,《求索》2010 年第 12 期,第 82—83 页。

判”,而且这种“事前的道德审判”具有极大的主观性和随意性①。所以,我们反对道德绑架只是反对用一种不道德的方式去干涉道德,尽管道德的自律与他律同时发挥作用,但道德首先是对自己的要求,是自觉的自律,然后才是一种他律。互联网时代恰恰就是促成了“指责他人容易,要求自我难”的群体性无脑评价乱象。

四、赏罚真空:伦理“第三空间”

伦理上的“破窗”与“绑架”是社会赏罚的两个极端,都是社会赏罚的不及与过度,造成实际上的伦理松懈或伦理紧张。也许在社会赏罚过程中,人们更倾向于在道德与不道德之间粗略地分辨善与恶、正义与非正义,而伦理要求所具有的层次性经及伦理生活的复杂性与多样性很少被注意到。而事实上,伦理要求经常以整体的方式呈现,甚至在道德与不道德的标签之外,在底线伦理所禁止的“恶”和美德行为所倡导的“善” 之间,还存在着广阔的中间地带,这些行为虽然算不上是“善”,但也远远不能被称为“恶”,我们可以称之为“正当”,例如,市场经济中的公平交易行为或是所谓的“利己不损人”的行为,既不是“应当”,也不是“失当”,而是属于一种“正当”。“正当”合法地满足自我利益是法律规定的人的基本权利,这种利己不损人的行为既谈不上高尚的善行,也不能称之为不道德的恶行。这应该就是伦理上的“第三空间”,即“不善不恶”的“地带”。

这种伦理上的“第三空间”是客观存在的,只不过是过去受了伦理评价中“非此即彼”思维的影响。

在我们的伦理传统中长期存在重义轻利观念,特别喜欢强调用自我牺牲来抬高道德的地位,将某些正当行为就评价为恶的“失当”,而将某些属于人们可以自由地选择做或不做的、且需要付出较大牺牲的美德行为看作是“应当”或必须做的义务。与此同时,必须澄清的是,那些不履行“应当履行的道德义务”的行为,应该受到相应的社会舆论谴责,这不但不是道德绑架,而且是道德发挥作用的合理方式,但不意味着可以使用不道德甚至不法的手段(如人肉搜索、人身威胁等)侵犯其他人的权利,一旦超出合法合理的界限仍然可能是道德绑架,甚至是违法行为。伦理道德所反映的是人伦关系,而其核心是个人同群体、群体与群体、共同体与人类的关系,如何处理其关系则产生特定的伦理思维,而思维模式又必须用一定的致思途径来实现。所谓伦理思维的致思途径,是指把伦理生活感性材料上升到理性认识的方式和方法的总称。在我们伦理生活中最有影响的就是“二分法”。

“二分法”就是对事物和现象作机械的“对半开”。“对半开”的致思途径在道德生活中导致了对道德现象的不善则恶的机械裁剪。非好即坏,不是有德便是缺德,不是善就是恶,不是崇高就是卑鄙,不是大公无私就是自私自利,这些就是它的惯用说法。破除非此即彼、非善即恶的“对半开”的意义在于对“善恶三状态”的拓展。伦理价值世界是异常复杂的,它不是善与恶、正义与非正义的简单浮现,而是与丰富的人性结构和复杂多变的伦理生活紧密相联的。在现实的伦理生活中,常常会有“应当”“正当”“失当”三种状态联系在一起。② 应当的行为,是一种有道德评价意义的行为,是人际关系和社会交往中必须如此才能有助于利益的增长或维护的行为。正当行为则不然,它可能是于己有利,于人无害的行为,这种行为无所谓有善恶评价的社会尺度,因而也无法进行伦理评价。失当行为则是不该发生的行为,它损害了他人或社会的利益,是缺德的表现。应当,是理想的、高尚的;正当,是该做的,既不缺德,也不高尚;失当,是不该做的,是缺德。这就是行为善恶的“三状态”,推而广之,就是伦理上的“第三空间”。伦理道德虽然对社会生活的影响深广,但并不等于人的任何行为都具有善恶的伦理意义。只有有利或有损于他人和社会集体利益时,才有伦理评价的必要和可能。伦理生活中的“可容许行为”并不少见,“道德真空”的确存在。如果对这种“道德真空”强行进行道德评价,只能导致道德泛化和君子型

---

① 参见杜振吉、孟凡平:《道德绑架现象论析》,《学术研究》2016 年第 3 期,第 32—38 页。

② 参见王润生:《失当·正当·应当》,《学习与探索》,1987 年第 6 期,第 73—77 页。

人格的产生。通常人们默许:不善而属应当、不恶而属失当的行为是正当行为,这是伦理生活中的广阔地带。而传统伦理思维的一个最大失误,就在于把失当、应当做为统括伦理生活中的全部内容而充斥于正当地带。如把无私看做美德,反过来有个人打算就成了缺德;把节俭看做美德,反过来讲究一下吃穿就成了资产阶级的腐朽作风。如此等等,不一而足。伦理生活中机械的"对半开",还导致了思维的惰性和神秘主义的直觉方法。既然一切事物都是"对半开",就无须研究事物的特殊性,无须探求道德生活中的复杂性,久而久之就形成了惟上、惟书、惟他人的思维惰性。因为一切伦理原则规范都是既定的,人的伦理生活就是对照这些伦理纲目去对号入座、去填空,无须进行理性分析,听之任之,见风使舵,与世沉浮。这种思想惰性源于神秘主义的直觉法:从"以天下地""以男下女"的直觉经验引申出阳尊阴卑的大道理,又从阳尊阴卑的大道理引申出封建道德的伦理秩序,神秘化为先验存在的宇宙伦理本体,让人们通过神秘的直觉来体认道德所具有的至高无上的威慑和强制力量。这种缺乏理性审视的思维方法,只能导致道德上的盲从。因此,破除两分法的机械性、简单化,拓展伦理新视野,一切以人的自由全面发展为准绳,这才是伦理思维方式现代化的根本要求,才能充分显示伦理思维的特性及其独特的社会赏罚功效,否则会使人失去伦理上的自由感,甚至产生伦理异化。

伦理上"第三空间"的存在也与宽恕有关,这是事关伦理惩罚的关键性因素,没有伦理上的宽恕,就没有伦理"真空"。因为宽恕有可能不为正义与否而纠结,实现一种伦理超越。

宽恕在中国文化语境中是一个正宗的伦理概念,而在西方文化则是一个宗教概念。宽容就是宽容与饶恕,实为宽宥之意。《论语·卫灵公》中:"子贡问曰:'有一言可以终身行之者乎?'子曰:'其恕乎!己所不欲,勿施于人。'"这里的恕主要是讲推己及人的道德移情方式,自己不想做的事情不要强加于他人而损害别人,这是一种被动的道德方式,不是真正意义上的宽恕,真正的宽恕是原谅他人的过失。中国佛教讲的"慈悲"也不是宽恕,没有指向罪过的人我责任,而仅仅是纯粹的个体的果报问题,惩罚与宽恕都是自己,与他者无关。从中国古代政治思想角度理解宽恕,最早出现于《尚书·舜典》,其中有这样的文字记载:"象以典刑,流宥五刑,鞭作官刑,扑作教训,金作赎刑,眚灾肆赦,怙终贼刑。"这些文字记载主要突出了早于法律中的"宥""赦"二字,反映了中国传统文化中的宽恕精神。在西方文化语境中,宽恕一般是在宗教意义上使用,如考赖特(Corlett)认为,在基督教和犹太教的传统中,宽恕首先是上帝的行为,通过宽恕可以打通人与上帝之间的隔阂与障碍。与此同时,宽恕是人的宽恕,要宽恕别人的宽恕,甚至要宽恕你的敌人。① 报应主义是反对宽恕的,认为有恶(仇)必报,并且不反对以恶报恶。法律上的宽恕也是非常有限的,因为我们强调执法必严。相反,伦理上是主张宽恕的,并且是可证的,这充分体现了伦理的开放度和人情味。如《新大学字典》就把宽恕定义为"(1)愿意对侵犯者不再感到愤怒;(2)愿意解除债务;(3)愿意给错误或者软弱留出空间"。② 所以,从伦理情感的角度就是停止愤怒,甚至放弃愤怒,不再记恨。也正是在这个意义讲,宽恕可能超越正义,因为愤怒情感本身就是正义的体现,或者说对违法行为或不义行为的愤怒就是正义感。

当然,宽恕意味着放弃惩罚仅仅是伦理学意义上的,并不是法律意义上放弃对追责,而是承担责任但减免惩罚,这也就体现为宽恕的伦理边界:(1)宽恕一个不当行为不意味着我们容忍他的不当行为;(2)宽恕并不意味着我想忘记所发生;(3)宽恕并不意味着我们原谅不当行为者;(4)宽恕并不意味着我们淡化不当行为的恶性;(5)宽恕并不意味着我们向正义交出我们的权利;(6)宽恕并不意味着我们邀请伤害过我们的人再次伤害我们。③ 可见,宽恕并不是无条件的,更不是什么伦理上的社会义务。相反,只有当被宽恕者能够意识到自己的道德过错或犯罪行为并有后悔之意,伴随有懊悔、痛心、自责、羞

① 参见王立峰:《惩罚的哲理》,北京:清华大学出版社2006年版,第275页。

② 参见王立峰:《惩罚的哲理》,第275—276页。

③ 参见王立峰:《惩罚的哲理》,第276页。

愧、道歉等行为时,宽恕才是有伦理必要与意义的。也就是说,当我们发现一个行为过失者还有“道德自救”可能时,我们可以暂时放弃严厉的惩罚,以宽容之心唤起其良心发现,痛改前非,重新做人,这远比“一棍子打死”有更好的伦理价值。所以,当我们说,宽恕是对正义的超越时,不是对矫正正义或处罚性公正的超越,而是修复性正义上的超越。

修复性正义(restorative justice)是在反思与批判报应性正义(retrib-utive justice)的基础上,一种旨在修复犯罪人、被害人、社区与社会之间正常利益关系并实现正义和谐的刑事理念或价值取向。① 修复性正义起源于古老的宗教仪式,佛教、基督教面对犯罪所主张的“以善制恶”(Overcoming evil with good),印第安人的宗教仪式开始和结束都要说万事皆备于我(All my relation)。然而从一开始宗教教义中就饱含着另一种似乎更有心灵穿透力的因果报应的内容。从印度的原始佛教起,发展、流变以至今日,其关于因缘、报应的说法有很大变化,但始终是佛教教义的主要组成部分。修复性正义不同于矫正正义,其不是强调以赔偿、强制履约、惩戒等方式予以刚性地矫正,而是指向蕴涵情感、情操、情面等的伦常关系及其他利益关系的修复,也是对“宽容原则”和社会和谐的前瞻性追求。因此,修复性正义的基本目标在于平衡加害人、被害人、社区及社会利益,努力促成具体生命所构成的多元关系社群的动态和谐,而非仅仅终止于判决或惩罚,满足于非单纯形式化或抽象化的社会安全或正义之名,从根本上讲,修复性正义在于追求和实现和谐正义的伦理目标。

The Mechanism of Rewards and Punishment in Ethical Coordination

Li Jianhua

(*School of Philosophy*, *Wuhan University*, *Wuhan* 430072, *China*)

Abstract: As the study of the balance of interest, ethics always needs some means of rewards and punishment to attain its goal. Only in this way, can we avoid “ethical slackness” in our society. Functionally speaking, social rewards and punishment mean that society uses all kinds of realistic interests as rewards and punishment for the behavior of individuals or groups. By economic, political, legal, administrative and even religious means, we take interests as an intermediary to promote the subjects (individuals or groups) to choose the behaviors expected or accepted by society, so as to achieve the purpose of most effectively and directly influencing an individual's moral appearance and social ethical conditions. The possibility of balancing ethical coordination through the mechanism of rewards and punishment lies in the following potential factors of human nature: Humans always tend to pursue gain and avoid harm, human rights and obligations are always reciprocal, and humans are always fond of being praised and afraid of being punished. At the same time, the failure to properly control the degree of rewards and punishment is prone to cause the effect of imposing one's morality on someone else, which may also lead to disorder and chaos in ethical life. Therefore, when ethical rewards and punishment become the necessary means of ethical coordination, we need to consider the scope or space of its adaptation. And we should pay attention to the three states of ethical life, namely, “inappropriate”, “appropriate” and “obligated”, and treat them respectively.

Key words: ethical coordination; social rewards and punishment; moral kidnapping; “third space” in ethical life

(责任编辑　刘曙光)

① 关于修复性正义的详细论述可参见,李建华 张善燚:《修复性正义:基于刑事司法的展开》,《道德与文明》2006年第6期,第54—57页。